

LA DIMENSIÓN PERSONAL DE LA PATERNIDAD DIVINA EN EL PENSAMIENTO DE GÉRARD PHILIPS

JUAN FRANCISCO POZO

Es bien sabido que la recuperación de la teología trinitaria ha recibido un fuerte impulso en el Concilio Vaticano II, pues aunque no se dedicó ningún documento específico al misterio, es patente que la doctrina trinitaria es presentada como fundamento de la fe y como origen de la Iglesia¹. Dicho impulso no partía desde cero, ya que desde años atrás estaba germinando un nuevo modo de plantear la consideración del misterio de Dios que superase la excesiva separación que se había producido entre los tratados de Dios Uno por una parte, y Dios Trino por otra, con el consiguiente empobrecimiento del conocimiento de las riquezas de la Revelación y de la apropiación de las mismas a la vida cristiana en un tema fundamental, como es la relación personal con las Personas divinas².

No son pocos los teólogos que han ido aportando su contribución en esta renovación³. En esta comunicación nos proponemos abordar la aportación de Gérard Philips. El motivo de esta elección viene inspirado, a partir de la lectura de sus estudios sobre la gracia y la Trinidad, por la fuerte llamada de atención a favor de un «personalismo» en las rela-

1. Cfr. sobre este punto L.F. MATEO SECO, *Dios Uno y Trino*, EUNSA, Pamplona 1998, pp. 378 ss.

2. Hacia esta «laguna» de los estudios teológicos apuntaba K. Rahner al «aventurar la conjetura de que si tuviéramos que eliminar un día la doctrina de la Trinidad por haber descubierto que era falsa, la mayor parte de la literatura religiosa quedaría inalterada». K. RAHNER, *El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación*, en J. FEINER-M. LÖHRER (ed.), *Mysterium Salutis, II-I*, Ed. Cristiandad, Madrid 1969, p. 362. Tal conjetura es, al menos, discutible, porque la presencia del misterio trinitario en la manualística es más honda de lo que en ocasiones se ha dicho; pero ciertamente, las palabras del teólogo alemán apuntan hacia una dimensión del misterio divino respecto a la que era conveniente una reflexión teológica desarrollada.

3. Entre los que merecen ser citados nos limitamos a hacer referencia a M. Schmaus, que es a quien se le reconoce «el mérito de haber iniciado esta vuelta, al comenzar su dogmática con un tomo dedicado a la Trinidad de Dios, donde se abordan con visión de conjunto las cuestiones que antes se solían estudiar divididas entre los tratados de Dios uno y de Dios trino». L.F. MATEO SECO, *op. cit.*, p. 378.

ciones con Dios, que distinga debidamente las Personas divinas⁴. Su método teológico, que él mismo denomina histórico-genético, se apoya ante todo en la Escritura, en el recurso a los Padres, y en el estudio de la historia de la teología. Ya en los primeros años de docencia llamaba la atención sobre el riesgo que puede correr el teólogo si busca clasificar o encerrar las verdades reveladas en un sistema, descuidando alguno de los aspectos reales del misterio, pues entonces sus tesis serán una expresión inexacta de la Revelación. El trabajo del teólogo —señalaba Philips— se debe cumplir constantemente en la perspectiva de las afirmaciones auténticas del dogma, y cada una de sus conclusiones debe sufrir victoriosamente la contraprueba de una comparación con las fuentes⁵. Es claro, por tanto, que el teólogo belga está justamente en la línea de la revitalización de los estudios trinitarios que propiciará el Concilio⁶.

Concretamente lo que pretendemos analizar es la idea de Philips acerca de la relación del cristiano con Dios Padre. Cuando decimos que somos hijos de Dios, ¿a quién nos estamos refiriendo, a Dios Padre o a toda la Trinidad? Si se aplica de modo lineal el principio usual en la teología occidental de que las obras *ad extra* de Dios son comunes a las tres Personas, habría que concluir que somos hijos de la Trinidad, con lo que la relación personal diferenciada con Dios Padre parece quedar comprometida. Pero si se afirma que es respecto a Dios Padre, el problema puede surgir respecto a la unidad de Dios.

Para abordar este estudio, lo situaremos primeramente en el contexto del pensamiento teológico de nuestro autor. Luego veremos la lectura que Philips hace de la historia de la teología en busca de las claves de solución. Y terminaremos ofreciendo los resultados.

1. LA CUESTIÓN EN EL CONJUNTO DE LA OBRA TEOLÓGICA DE G. PHILIPS

La obra teológica de Philips se desarrolla en torno a tres polos: la eclesiología (en la que es bien conocida su aportación al Concilio Vaticano II en la elaboración de la Constitución dogmática *Lumen Gentium*, así como sus estudios sobre la misión de los laicos), la mariología y la doctrina de la gracia⁷.

4. Cfr. referencia bibliográfica en J. COPPENS, *Monseigneur Gérard Philips. Sa carrière et son oeuvre*, «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 45 (1969) 312.

5. *La Présence des Personnes divines par la grâce*, «Rev. Eccl. Liège» 27 (1935-36) 236.

6. Se trata de la invitación a los teólogos a renovar las disciplinas teológicas por un contacto más vivo con el misterio de Cristo y la historia de la salvación. Cfr. *Optatam totius*, n. 16.

7. J. COPPENS, *Monseigneur Gérard Philips. In memoriam*, «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 48 (1972).

Su estudio de la doctrina de la gracia estuvo estrechamente relacionado con la búsqueda de una mejor comprensión de la actuación de las Personas divinas en nuestra santificación. Y fue tema preferente de atención desde los primeros años de su docencia, que se plasmaron en la publicación de una larga serie de artículos desde comienzos de los años 30, hasta su obra póstuma, aparecida dos años después de su muerte⁸, y que Philips consideró como su obra más original, mejor conducida y profundizada⁹.

Las ideas de fuerza alrededor de las que desarrolla su doctrina son:

— la gracia es participación de la vida de las tres Personas divinas¹⁰, y por tanto tiene carácter personal y dinámico;

— eso supuesto, se puede evitar el error de desdoblar la gracia en dos realidades, la gracia increada y la creada, planteándolas como separadas;

— y, por consiguiente, se debe evitar el defecto de concebir la gracia creada como un hábito cosificado, que en realidad se interpondría entre Dios y la criatura, separando en lugar de unir.

Concebida como participación de la vida divina, la gracia es un ser de unión que nos introduce en la vida intratrinitaria, y propicia relaciones personales con cada una de las Personas divinas. El modo de entender tales relaciones sobrepasa el campo de la simple apropiación en el que se colocaba la tradicional distinción entre Dios Padre *Creador*, Dios Hijo *Redentor*, Dios Espíritu Santo *Santificador*, y requiere entrar de lleno en el tema de la inhabitación y en el estudio de la unión de cada una de las Personas divinas con el alma.

Philips estudió con más extensión la relación con el Espíritu Santo. No obstante cabe detectar un enfoque análogo respecto a la Persona del Padre a partir de los textos en los que Philips señala explícita o implícitamente su visión. Eso es lo que haremos a fin de formular el núcleo de la aportación de nuestro autor.

Esto requiere seguirle ahora en su recorrido por la Sagrada Escritura, los Padres y la historia de la teología.

2. LECTURA TEOLÓGICO-HISTÓRICA DEL PROBLEMA EN EL PENSAMIENTO DE PHILIPS

El objetivo de un seguimiento de los análisis históricos de Philips no se dirige a ofrecer aquí una síntesis informativa de la doctrina bíbli-

8. G. PHILIPS, *L'union personnelle avec le Dieu vivant. Essai sur l'origine et le sens de la grâce créée*, éd. Duculot, Gembloux, 1974.

9. Cfr. ID., *L'union personnelle...*, p. 7.

10. Cfr. ID., *L'union personnelle...*, p. 24.

ca, patrística o medieval al respecto, sino para captar cómo Philips lee las fuentes y extrae de ellas su doctrina. El método teológico de Philips es indudablemente (también equilibradamente) más histórico positivo que especulativo. Su pensamiento lo vemos aparecer justamente al hilo de su comprensión de los textos, en expresiones sintéticas, agudas, a veces apasionadas, como *ideas-madre* que una vez surgidas presiden toda su tarea a modo de clave interpretativa del pensamiento de los teólogos tanto medievales, como especulativos en general. Sin embargo, raramente se extiende en desarrollos conceptuales minuciosos que ofrezcan sus consecuencias de modo sistematizado.

2.1. *Lectura de Philips de la tradición bíblica*

Lo que Philips destaca en su examen del Antiguo Testamento, es que el misterio de la Trinidad no había sido todavía revelado. A la luz del Nuevo, lo vemos transparentarse sobre sus páginas, pero la idea de la paternidad divina para los hombres, aunque no está ausente en la antigua economía, no ha sido ciertamente desarrollada.

En el Nuevo Testamento, Philips se interesa principalmente por S. Pablo y S. Juan. En el Apóstol destacan las categorías de vida divina de la que Cristo nos hace partícipes. Es un don celeste, que se llamará filiación, y desciende del Padre por mediación del Hijo encarnado y por obra del Paráclito, y luego retorna al Padre. En tales categorías se trasluce algo en lo que Philips insistirá a menudo: el don concedido al hombre no es un objeto, sino que se basa en relaciones personales, y tiene razón de comunicación vital.

El vitalismo para el teólogo lovaniense será más acusado en S. Juan, tal como se ve en las referencias a la vida divina que participamos del Verbo, y la acción santificadora del Espíritu Santo.

En resumen, ambos apóstoles, con sus tonalidades diversas, presentan una identidad fundamental en los temas que estudiamos, y la valoración que hace Philips al respecto es bien indicativa de su pensamiento: «El personalismo de esta doctrina, tomada en su conjunto, debería excluir de entrada todo peligro de cosificación. Desgraciadamente una tendencia racionalizante, persistente sobre todo en Occidente, ha sucumbido más de una vez a esta tentación»¹¹. No fue ese el caso, a mi juicio, de todos los occidentales y, menos aún, de los Padres orientales, como veremos a continuación.

11. G. PHILIPS, *L'union personnelle...*, p. 17.

2.2. *Lectura de los Padres orientales*

Ya desde la lectura de S. Ireneo, Philips llama la atención sobre el realismo personalista con que se enfoca el dinamismo vital de las Personas divinas en la santificación, es decir, el principio de la *recirculación*: Dios Padre es fuente de la que parte la acción salvadora que se propaga por el Hijo y se completa por el Espíritu Santo. El Espíritu Santo es el que santifica a la criatura haciéndola imagen del Hijo, y así tiene acceso al Padre. Se trata de un esquema presente de una forma u otra en los escritos de todos ellos, desde Orígenes, S. Atanasio, pasando por S. Gregorio de Nisa, S. Cirilo hasta S. Juan Damasceno¹².

Philips no oculta su predilección por los Padres griegos y se apoya en ellos para situar la gracia en el ámbito de las relaciones personales con el Padre, Hijo y Espíritu Santo; su doctrina se expresa en categorías personalistas. Nunca hablan de un don divino como algo cosificado.

La razón para él es clara: los Padres siguen la huella de la Sagrada Escritura. Desde el texto sagrado explican la deificación como una operación ordenada de las tres Personas que opera un verdadero cambio ontológico. No existía todavía el término de gracia creada y recurren a otros conceptos: *participación*, *imagen* (que indica la semejanza real de Dios en nosotros), *recirculación* (que indica el proceso de *exitus-reditus* con relación al Padre), y *comercio* (que el Hijo de Dios ha realizado tomando nuestra naturaleza humana para que podamos gozar de la divina).

2.3. *Los Padres de Occidente. S. Agustín*

El autor fundamental es evidentemente S. Agustín, cuya doctrina de la gracia influirá en la teología de la edad media en Occidente; a él le dedica Philips amplio espacio.

S. Agustín recibe de la tradición anterior la doctrina trinitaria ya formulada en sus líneas esenciales. Tres Personas que participan de la misma naturaleza divina. Y la línea fundamental de su teología parte de la consideración de la naturaleza divina como algo previo a la consi-

12. San Gregorio de Nisa ocupa un lugar destacado a los ojos de Philips. De su teología destaca la idea del movimiento de salida y retorno respecto a Dios. Las tres Personas obran juntas, pero la que «toca» primero la humanidad es el Espíritu Santo. El santifica la naturaleza humana de Cristo, y en Cristo todos los hombres son santificados. Cfr. G. PHILIPS, *L'union personnelle...*, p. 21.

El estudio de S. Cirilo deparará a nuestro autor una ocasión para remarcar con fuerza la idea del personalismo trinitario, precisamente al valorar críticamente la exposición que del escritor alejandrino hizo en un estudio P. Galtier, como veremos más adelante.

deración de las Personas. Suyo es el axioma básico de la teología trinitaria occidental: «*in divinis omnia unum sunt ubi non obviat relationis oppositio*»¹³, así como la conclusión de que las obras *ad extra* son comunes a las tres Personas en virtud de la unidad de la naturaleza divina.

Pero lo que Philips destaca es el rico lenguaje personalista trinitario del Obispo de Hipona: Dios Padre nos hace participantes de su divina naturaleza y su inmortalidad; por su Hijo encarnado y muerto en la cruz y resucitado, nos hace realmente hijos suyos. Las tres Personas establecen entonces su morada en nosotros para santificarnos.

Los temas que aparecen en esta visión sintética son: la participación, la divinización, la imagen, la filiación, la inhabitación. En todos ellos la continuidad con los orientales es resaltada por Philips¹⁴.

Al analizar el concepto de filiación entramos de lleno en el orden personalista. Para S. Agustín, la filiación es participar de la generación eterna del Verbo. La filiación mira a la paternidad, no a la naturaleza común. El razonamiento es el siguiente: aunque somos nacidos del Espíritu Santo, nos llamamos hijos del Padre de modo análogo a los que nacen del agua y del espíritu, a los que «nadie les llama razonablemente hijos del agua, sino que se les llama francamente hijos de Dios Padre y de la Iglesia nuestra madre. Así, Cristo nacido del Espíritu Santo es Hijo de Dios Padre y no del Espíritu Santo»¹⁵.

Sin embargo, Philips apunta que la relación del misterio de la Trinidad con la paternidad supone para el Doctor una dificultad ante la que se encuentra confundido (*décontennacé*): Si Dios es por la gracia nuestro Padre, y Dios es Trinidad, ¿se puede decir que somos hijos de la Trinidad? S. Agustín sugiere que se puede admitir esta afirmación de modo metafórico¹⁶, que por otro lado él no utilizó.

En todo caso Philips se distancia de las interpretaciones de S. Agustín admitidas generalmente en la Edad Media que conectaban la unidad de las obras *ad extra* de Dios con una paternidad común de las tres Personas.

13. S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, 5, 5-6.

14. La participación es una verdadera asimilación a la vida de Dios, gracias a la Encarnación del Hijo. Es la doctrina del intercambio, ya presente en S. Ireneo y S. Atanasio, una verdadera participación en la sustancia divina, lejana del panteísmo y del simple extrinsecismo.

Y lo mismo sucede con la deificación, tema en el que se aproxima a los Orientales. Él distingue entre filiación natural y adopción por gracia. Retoma el argumento de s. Atanasio: sólo quien es Dios por sí mismo puede deificar a alguien. Y como consecuencia Dios puede llamar dioses a aquellos que por la gracia ha hecho hijos de Dios. *Enchiridium*, 39, PL 40, 252.

15. ID. Poco después añade: «Nam et illud quod de capillo et de caeteris diximus, ad hoc tantum valet, ut admoneamur non omne quod de aliquo nascitur, etiam filium ejus de quo nascitur posse dici».

16. Cfr. G. PHILIPS, *L'union personnelle...*, p. 34.

2.4. *Los escolásticos*

En efecto, señala Philips que los escolásticos han concluido demasiado fácilmente como perteneciente a la herencia de S. Agustín, que el hombre en estado de gracia es «hijo de la Trinidad». «Durante mucho tiempo yo he buscado en vano la fuente de esta apelación extraña, totalmente ignorada por los Padres. El pasaje clásico donde el Maestro de las Sentencias trata de la cuestión, no contiene la curiosa denominación. Por azar, la he encontrado con todas sus letras en otro lugar del libro de Pedro Lombardo, allá donde nadie lo habría esperado. Este pasaje es el siguiente: “el hombre que es Hijo de Dios por creación, no es solamente hijo del Padre, sino también hijo del Hijo e hijo del Espíritu Santo, es decir, de toda la Trinidad: y la Trinidad puede ser llamada su Padre”. Y para probar su aserción, Lombardo transcribe (...) la autoridad de Agustín, *Trin.* V, 11, 12. Ahora bien, es claro como el día que para el Maestro de las Sentencias el hombre es hijo de Dios no por naturaleza sino por *factura*, es decir, por un acto creador que se reconduce perfectamente a las tres Personas indivisas. De este modo la teología de la gracia se ve reducida a la sola producción de una entidad creada, lo que hace imposible la distinción entre naturaleza y sobrenatural. En su demostración Lombardo descuida sin pestañear el *nisi forte translate* de S. Agustín»¹⁷.

Los escolásticos en general, no se separan de la letra del texto de San Agustín. Ciertamente, entendida en ese sentido, la tesis que relaciona la gracia a toda la Trinidad se adapta con gran facilidad al adagio clásico: *omnia opera Dei ad extra pertinent ad Deum ut unum*. Pero el teólogo lovaniense no comparte lo que considera una conclusión que no tiene suficientemente en cuenta la riqueza de los datos revelados. Aunque en el texto citado no hace un comentario amplio, el tenor de sus expresiones es inequívoco: se trata de una expresión extraña, ajena a los escritos de los Padres. La filiación es una categoría personal y por tanto hace referencia a una Persona y no a una naturaleza común. Y además, la teología de la gracia versaría sobre una entidad creada en el alma para unirla a Dios. Pero —y este es un argumento que Philips recalca con fuerza— ninguna entidad creada puede realizar tal unión; más bien lo que hace es convertirse en obstáculo a la misma.

Otro autor que atrae la atención de Philips es Richard Fishacre (†1248) por su propuesta sugestiva: establecer un paralelismo entre la

17. G. PHILIPS, *L'union personnelle...*, pp. 34-35. Las referencias al Lombardo son: Pedro LOMBARDO, *Sententiae in IV libris distinctae*, I, d. 17, ed. Collegii S. Bonaventurae, Grottaferrata 1979; ID., I, d. 26, c. 5, que aparece encabezada por el siguiente título: «Quod homo dicitur filius Trinitatis, et Trinitas potest dici pater hominum...».

unión con el Espíritu Santo y la unión hipostática en el Hijo¹⁸. Es significativo el juicio de Philips: «habría mucho que hablar sobre esta comparación. Puede ciertamente perfeccionarse, pero por la analogía de la fe es fecunda. La unión hipostática se realiza en el ser, la unión de la gracia se realiza en el obrar. Además, como dirán los grandes doctores, la primera unión es el origen de la segunda»¹⁹. Es claro que tal comparación abre a sus ojos la posibilidad de una vía hacia la consideración personalista con cada una de las Personas divinas.

En el recorrido histórico, el enfoque desde la cristología aparece de forma destacada al estudiar a Alejandro de Hales. He aquí el juicio sobre la *Summa fratris Alexandri*, t. IV, 72. «La *Suma* intenta una distinción más que sutil entre Cristo como hijo del Padre por la generación, y el Hijo como hijo de Dios por creación y gracia. No lo llamamos sin embargo hijo del Espíritu Santo ni Hijo de la Trinidad, añade, para evitar confusiones. Respuesta puramente verbal (...). La *Suma* establece aquí en Cristo una doble filiación (...). Santo Tomás será más clarividente: la filiación es una categoría personal: he aquí por qué en Cristo no hay más que una persona y una sola filiación»²⁰. La relación de Cristo con el Padre que es de la que participa todo hombre pone de relieve la dificultad insuperable de alejarse de la explicación personalista de la relación con el Padre. La explicación de la *Summa Halensis* sobre la gracia santificante y la gracia de unión en Cristo es un buen ejemplo, que Philips valora como un simple artificio o juego de palabras: IV, 72, ad 3: «Según la primera comparación de la gracia (en cuanto creada), este hombre es Hijo de Dios. Sin embargo *por el motivo indicado de evitar las confusiones es mejor no conceder que es Hijo de la Trinidad*. Visto bajo este ángulo, en efecto *él no es Hijo del Padre como Padre sino del Padre como Dios; no es hijo del Hijo como Hijo, sino del Hijo como Dios. Y lo mismo con el Espíritu Santo. He aquí porqué el Hijo no debe decirse Hijo de la Trinidad, sino de Dios*»²¹.

Santo Tomás de Aquino merece un lugar de primer plano en el pensamiento de Philips, que ve ya en el mismo planteamiento de la *Suma*, en el esquema *exitus-reditus*, la idea que le es tan cara del dinamismo de la unión con Dios. Los aspectos del pensamiento del Aquino

18. Que guarda cierto parentesco con la tesis del Maestro de las Sentencias acerca la de la identificación de la virtud de la caridad con el Espíritu Santo. Cfr. *Sententiae*, I, d. 17.

19. G. PHILIPS, *L'union personnelle...*, pp. 74-75.

20. ID., *L'union personnelle...*, p. 89. Philips cita la *Summa* según la edición de Quarachi, en 4 vol., 1924-1948.

21. ID., *L'union personnelle...*, p. 89. Como consecuencia, a la pregunta de si la oración *Padre nuestro* se dirige a la unidad trinitaria o a la Primera Persona, el autor de la *Suma*, con muchos de sus contemporáneos y de sus sucesores recurre a la solución pobre de una apropiación. (IV, n. 99).

nate que, a los ojos de Philips, son especialmente relevantes para nuestro tema pueden centrarse en la siguiente pregunta: el hábito de la gracia ¿proviene de un Dios concebido como personalmente indiferenciado, o se pueden advertir los rasgos personales de la Trinidad? En otras palabras, ¿somos hijos de Dios sin distinción o bien hijos del Padre celestial?

En la respuesta, Philips sigue la vía histórica-genética una vez más, buscando el pensamiento de Tomás de Aquino en la época inicial del *Comentario a las Sentencias*, y en la final, tal como queda fijado en la *Suma Teológica*.

Ambos enfoques, dice Philips, lejos de excluirse se implican mutuamente. El Conocido está en el cognoscente seguidamente a la asimilación de este último a los caracteres propios de las Personas. No discute que la *Suma* insiste de entrada sobre el aspecto de la presencia objetiva, mientras que las *Sentencias* da aparentemente más valor a la procesión asimilativa procedente del Padre. Pero afirmar que sean dos teorías irreductibles entre sí, es hacer violencia a los textos.

Sin embargo en esos veinte años ciertamente Santo Tomás ha desplazado algo los acentos. Philips prefiere los acentos de las *Sentencias*, sin negar la aportación de la otra visión. Si por una parte a veces parece echar de menos un mayor personalismo en el Aquinate —Philips no deja de anotar que el desarrollo de la paternidad divina en la gracia es punto débil en la reflexión de S. Tomás²²—, por otra es clara la fuerte impronta que el Aquinate ha dejado en él justamente en la relación *ad propria Personarum*²³ en el marco del *exitus-reditus*.

2.5. *Época post-tridentina*

El trabajo teológico de los años siguientes al concilio de Trento está en gran parte condicionado por la controversia con la Reforma. No será un clima favorable para hablar de la gracia como unión con Dios. Los católicos defienden la doctrina de los hábitos o lo que llaman gracia creada, dejando en penumbra las relaciones con las Personas divinas. Todavía a comienzos de nuestro siglo se podía escribir un volu-

22. Cfr. ID., *L'union personnelle...*, p. 177. Bien es verdad que ha pesado en él su respeto por S. Agustín.

23. «Le Saint-Esprit, se rapporte au Père comme Amour et il vient en nous par le don de l'Amour. Le Fils, lui, vient comme Parole de manifestation et il procède en nous par le don de la Sagesse. De la sorte nous sommes finalement reconduits au Père qui se fait connaître. C'est de cette manière que se produit en nous la "similitudo ad propria personarum"». ID., *L'union personnelle...*, p. 144.

men de 600 páginas sobre la gracia sin consagrar más de 2 a la participación de la naturaleza divina²⁴.

Por otro lado, en el XVII y XVIII se asiste a un retorno a las fuentes, Escritura y Padres, pero sin sacar las consecuencias deseables en nuestro tema. En efecto, se asiste a un renacimiento de la gracia increada, de los dones de la filiación divina, pero no se sabe como concordarla con los dones creados. La mayor parte de los autores se contenta con yuxtaponer las dos descripciones y descuidan las relaciones con las Personas divinas.

3. MAGISTERIO

Concluimos esta visión panorámica con las referencias a pronunciamientos del Magisterio al respecto. Para el teólogo lovaniense tienen el interés de que la referencia a nuestro tema permiten sostener su propuesta.

La primera es de León XIII, en *Divinum illud munus*: «Aunque (la inhabitación) se realiza por obra de toda la Trinidad (...), no obstante se atribuye al Espíritu Santo como algo peculiar»²⁵. Esta sentencia no le plantea ningún problema de armonización. Más aún, está en línea con el personalismo en el sentido por él defendido.

La segunda, de Pío XII²⁶, subraya la necesidad de que se garantice la unidad de Dios *ad extra*²⁷. En el análisis del texto, Philips sostiene una traducción de la palabra *quatenus* distinta de la que suele hacerse. Concretamente no habría que traducir la frase: «Y, además sostengan firmemente y con toda certeza que en estas cosas todo es común a la Santísima Trinidad, *puesto que* todo se refiere a Dios como suprema causa eficiente», sino «...*en cuanto que* se refiere...». En francés, la traducción sería *pour autant que*, en vez de *puisque*. Por tanto el Magisterio permite la línea propugnada por nuestro autor, ya que tiene en cuenta la compatibilidad entre personalismo y unidad del obrar divino.

4. APORTACIÓN DE PHILIPS: VALORACIÓN FINAL

Tras este breve recorrido estamos en condiciones de hacernos cargo del pensamiento del teólogo de Lovaina, al menos en sus trazos esen-

24. Cfr. ID., *L'union personnelle...*, p. 209.

25. LEÓN XIII, Enc. *Divinum illud munus*, AAS 29 (1896-1897) 644-658.

26. PÍO XII, Enc. *Mystici Corporis*, AAS 35 (1943) 193-248.

27. Cfr. G. PHILIPS, *L'Union personnelle...*, p. 226.

ciales. Vamos a verlo en las relaciones propias con las Personas como paso previo a la relación personal con el Padre.

4.1. *La santificación y relaciones propias con las Personas divinas*

La santificación del hombre, en cuanto obra *ad extra* de Dios es común a la Trinidad. Es un dato clásico que Philips recoge. Sin embargo, siendo común, cada Persona deja la impronta de su personalidad en su obrar, como Philips subraya al recensionar un libro de Galtier²⁸.

Si tomamos como punto de partida la causalidad eficiente, de modo análogo a como se aplica a la creación, no podemos llegar a distinguir las Personas divinas. Señala Philips que la distinción es *ad intra Dei* y no el resultado de una diferente acción divina sobre la criatura santificada. La participación en la vida divina es participación de la vida trinitaria, no de una vida impersonal.

En la recensión citada al libro de Galtier, Philips argumentaba lo siguiente: los Padres hablan de que las Tres Personas ejercen una sola y misma obra y por tanto producen en nosotros una sola y misma vida, porque son iguales entre sí. De aquí la conclusión común entre los teólogos era que no sólo en Dios es todo uno donde no hay oposición de relaciones, sino que también en el orden de la gracia todo es absolutamente común a las Tres Personas²⁹.

Esta conclusión se impondría si no se considerase en la gracia más que el efecto producido en el alma, es decir, lo que se ha llamado la gracia creada. Pero se pregunta Philips, ¿no hay que considerar además en la gracia santificante el aspecto de unión a las Tres personas en tanto que distintas? O en otras palabras, ¿no debería dejar cada Persona una huella especial en dicha unión? Esta es efectivamente la firme convicción de nuestro autor.

Philips admite, como no puede ser menos, la doctrina de la unidad de la operación divina en el alma considerando el primer aspecto (el

28. G. PHILIPS, *Le Saint-Esprit en nous. A propos d'un livre récent* (P. GALTIER, *Le Saint-Esprit en nous d'après les Pères grecs*), «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 24 (1948) 127-135.

29. A este propósito, Philips critica la opinión de P. Galtier, que ve apropiacionismo por todas partes, debido a que —según la apreciación del teólogo lovaniense— no reconstituye la problemática de los antiguos griegos. Estos insisten sobre la unicidad de la operación divinizante para refutar a los adversarios de la dignidad divina de la segunda y de la tercera persona, no para despersonalizar su acción. Cfr. ID., *L'union personnelle*, p. 22. Se refiere a la obra de P. Galtier que trató del tema en obras sucesivas: *L'inhabitation en nous des trois Personnes. Le fait, le mode*, París 1928, *Le Saint-Esprit en nous d'après les Pères grecs*, Analecta gregoriana, Roma 1946, y la 2ª ed. de *L'inhabitation...*, Roma, 1950.

efecto creado), y así es claro que en el alma habitan las tres Personas y no sólo el Espíritu Santo. Pero no se queda todo aquí, sino que hay una relación particular y distinta de unión y asimilación «ad propria personarum»³⁰. En efecto. Cuando el Paráclito se dona al alma, no viene sólo sino que el Padre y el Hijo vienen como huéspedes³¹. Por tanto hace participar al alma de la vida divina intratrinitaria.

¿Cómo es la unión que resulta de una tal relación del alma con el Espíritu Santo? Philips descarta, por una parte, concebirla como hecha de modo indiferenciado en la naturaleza divina. Pero tampoco es aceptable plantearla como unión *específica* con la Persona, a modo de unión hipostática con Ella. Aunque parezca atrayente la idea de compararla con la unión hipostática del Hijo con la naturaleza humana, las diferencias son claras³².

La unión se realiza según el modo propio de Dios Trino, y es fruto de «una causalidad misteriosa, desconocida fuera de la Teología y que se podría llamar *quasi-formal*»³³. Por tanto, existe una relación personal con el Espíritu Santo que donándose, nos introduce en el Hijo, y por el Hijo en el Padre, en cuanto que Él mismo es el vínculo de amor del Padre y el Hijo. Y tal relación ya no es adecuadamente descrita en términos de «paternidad».

De este modo, la vía hacia la consideración de la paternidad respecto al Padre, y no a la Trinidad indiferenciadamente, queda abierta.

4.2. *La posición de Philips sobre la relación con Dios Padre*

Philips llama la atención acerca de una forma de entender la unidad en el obrar *ad extra* de Dios excesivamente lineal, cuya consecuencia sería una indiferenciación en la relación con las Personas divinas, y

30. Cfr. G. PHILIPS, *Le Saint-Esprit en nous*, «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 24 (1948) 128 ss.

31. Cfr. G. PHILIPS, *De missione invisibili Spiritus Sancti*, «Rev. Eccl. Liège» 24 (1932-33) 297.

32. En este segundo caso hay una sola Persona, mientras que el primero hay dos que forman un *unum per accidens*. «In unione vero gratiae servatur ex utraque parte terminus personalis et uniuntur duae substantiae completae in se subsistentes. Exinde non resultat nisi unum per accidens, non essendo simpliciter, sed in essendo tali modo, seu in operando. In gratia elevatur homo, non ut sit, sed ut sit deificatus et sanctus per participationem». G. PHILIPS, *De gratia sanctificante expositio speculativa*. Cursus 1950-51, Lithographia. In-4, p. 38, cit. C. GÉRARD, *Le Saint Esprit et ses oeuvres dans la pensée de Monseigneur Gérard Philips*, Pontificum Ateum Sanctae Crucis, Roma 1995, p. 125.

Bien entendido que tampoco se trata de una simple unión moral, pues hay una realidad ontológica que está presente en esta unión.

33. G. PHILIPS, *Le Don Surnaturel*, «Rev. Eccl. Liège» 25 (1933-34) 75.

en concreto, la comprensión de la paternidad respecto a Dios Padre como una simple apropiación de la paternidad indistinta de toda la Trinidad. Esta es una idea que Philips considera conveniente descartar³⁴ como empobrecedora e insuficiente para dar razón de la riqueza del misterio de la unión con Dios.

La cristología ofrece un formidable argumento mostrando el callejón sin salida al que lleva ese modo de plantear el problema. En efecto, si nos atenemos sólo a la consideración de dicha gracia en Cristo, el mismo argumento llevaría a concluir que Cristo sería hijo de la Trinidad, también del Espíritu Santo, incluso del Verbo.

Nuestra filiación con Dios es, por tanto, una relación personal con Dios Padre. El modo en que Philips concibe esta relación de modo que salvaguarde la unidad del obrar divino (y evite el riesgo de un cierto triteísmo) se basa en lo que se ha llamado esquema griego de la Trinidad: todo se origina en el Padre y vuelve al Padre. Y en esta circulación el orden de retorno es inverso al de origen. El Padre nos alcanza por el Hijo en el Espíritu Santo, según el orden de procedencia de la vida intratrinitaria. El Espíritu Santo que es el «último» según este orden de procesión, es el «primero» en entrar en contacto con la criatura, y realizar en nosotros la configuración con el Hijo, por la que tenemos acceso al Padre³⁵. Se trata de un flujo —brota del Padre como fuente y pasa al Hijo y al Espíritu Santo— y un reflujo —el Espíritu Santo hace desbordar libremente el don de la vida a las criaturas racionales y las toma con El para unir las al Hijo y al Padre—³⁶. Ciertamente, esta doctrina es común a toda la tradición, no es exclusiva de Oriente; pero lo que sí es característico del planteamiento oriental es el modo en que se acentúa la consideración de las Personas como ya constituidas, en su comunicación vital interna.

34. «Outre la production de l'habitus de la grâce créée, il y a lieu de considérer l'union aux rois personnes distinctes, et ce qui plus est, la marque spéciale de chacune des trois hypostases dans l'âme du juste. Sous le premier aspect, tout le monde admettra que l'oeuvre divine est indivisée, comme tout le monde aussi reconnaîtra que les trois personnes et non l'Esprit seul, habitent le temple de l'âme sanctifiée. A tout ceci on peut et on doit appliquer la notion de l'appropriation. Mais après tout cela, il y a encore une autre question à élucider: existe-t-il ou non grâce à l'efficiencia surnaturelle commune aux Trois, un rapport particulier et distinct d'union et d'assimilation "ad propria personarum"». G. PHILIPS, *Le Saint-Esprit en nous*, p. 129.

35. «Pater nos per Filium attingit in Spiritu Sancto secundum motum vitalem trinitarium. Spiritus repraesentatur ut absolvens hunc motum et coniungens atque assumens ad illum homines sanctificados. Ita nos inverso modo in Spiritu per Filium ad Patrem accessum habemus». G. PHILIPS, *Quaestiones de gratia et SS. Trinitate*, cursus 1943-44, Leuven, Universiteit, 1943-44, In-4. Cfr. para este tema, C. GÉRARD, *Le Saint Esprit...*, pp. 120 ss.

36. Cfr. G. PHILIPS, *Les Mystères de la Sainte Trinité et de la Grâce*, «Rev. Eccl. Liège» 27 (1935-36) 165-66.

De este modo, se adquiere una panorámica en la que las relaciones intratrinitarias se «transparentan» en la vida del alma que participa de ellas en la gracia, que, salvaguardando la unidad del obrar de las Personas divinas, permite una visión personalista que en la teología occidental latina, en términos generales, quedó menos patente.

En este marco podemos responder a la pregunta que nos planteábamos en esta comunicación, afirmando que en el pensamiento de G. Philips, la paternidad de Dios está referida a la Persona del Padre³⁷.

Este es uno de los cauces por los que ha discurrido la teología trinitaria de las últimas décadas, y ciertamente Gérard Philips puede ser considerado como uno de los pioneros.

37. «Cette observation est rigoureusement exacte, si on se réfère au principe et à l'initiative, au schéma descendant, si on peut dire. Mais pour le chemin du retour, l'ordre est inverse. Il commence au Saint Esprit, et par le Fils, nous reconduit au Père. Les grand auteurs de la tradition catholique, les orientaux aussi bien que les autres, même jusqu'à certain point, saint Augustin, et certainement saint Thomas, n'ont pas dit autre chose». G. PHILIPS, *Le Saint-Esprit en nous...*, p. 135.